

# أثر الأخلاق الكانطية في الفكر العربي المعاصر

غيضان السيد علي  
باحث مصري



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## الملخص:

إنّ حضور كانط في الفكر العربي المعاصر هو حضور لا ينكر، إنه كالجمر تحت الرماد، تظهر فلسفات وتختفي، إلا أنّ العقلانية النقدية الكانطية ما يزال لها حضورها المؤثر في جلّ الفلسفات المعاصرة، وكذلك الأخلاقيات الراهنة، بل إنّ كثيراً من الجهود في مجال الأخلاق ما زالت تحيا على الأخلاق الكانطية. ولقد اطلع المفكرون العرب على فلسفة كانط في مناخ نظري وأيديولوجي مختلف، صاحبه اختلاف في فهم فلسفته واستلهاها، ففهمه أحدهم كفيلسوف وضعي، وفهمه آخر كفيلسوف مثالي ترنسندنتالي (جواني)، وتأثر ثالث بالروح العقلي والمنزع النقدي، وأراد رابع أن يعدل مثاليته المتطرفة، فاختلف تأثر كل واحد منهم عن الآخر حسب الزاوية التي ينظر إليه منها، فظهرت اتجاهات فلسفية عربية متنوعة تنبت جذورها في الفلسفة الكانطية. ليظل أثر كانط في الفكر العربي لا يقتصر على الاهتمام بتأسيس مذاهب فلسفية تقوم على تأكيد النقد وتجاوز الميافيزيقا والأخلاق والاهتمام بتأكيد الخير والقانون الأخلاقي الداخلي، بل تحول إلى جوانب أخرى أكثر فاعلية تخلخل التفكير السائد في الثقافة العربية، خاصة فيما يتعلق بالموقف من التفسيرات المتشددة في التراث والدين والسياسة. وإذا كنا هنا نناقش تأثير فلسفة كانط الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر فإننا نقدم شهادة عملية تشهد أنّ ما بقي حياً من فلسفة كانط الأخلاقية اليوم أكثر بكثير ممّا بقي من فلسفته النظرية فيما يخص المبادئ والمنطلقات، مثل قابليتها للتعميم المبنية على صلاحية عناصر من مفاهيمها المطلقة وضرورتها، وعلى أنّ الإنسان غاية في ذاته وأنّ قيمته غير قابلة للتصرف. فيرصد هذا البحث بالتفصيل بعض المحاولات الجادة في فكرنا العربي المعاصر التي سعت لتأسيس مذاهب أخلاقية قائمة على مثالية كانط الأخلاقية، وأبرز هذه المذاهب هي: الجبر الذاتي عند زكي نجيب محمود، والجوانية عند عثمان أمين، والدين والأخلاق عند يحيى هويدي، والمثالية المعدلة عند توفيق الطويل.

إنّ المثالية الكانطية هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية، وهي التي عبّدت الطريق لانتصارات المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه، وعلى الرغم ممّا قد يتوهمه البعض من صعوبة الحديث عن وجود للمثل والقيم الكانطية في عصرنا الحاضر، ذلك العصر الذي يظن فيه البعض غياب وتلاشي اليقين وتزعزع كل الأساسات وافتقاد القداسة وانكسار المثاليات أمام طغيان المادة، حيث إنّ الحساسية الفلسفية المعاصرة التي نشرتها تيارات ما بعد الحداثة أبعد ما تكون عن مُثل وقيم كانط: فالعقلانية التنويرية والمساواة المطلقة بين الناس والعالمية والسلام العالمي، والواجب من أجل الواجب.... إلخ. لم تعد تحرك الإنسان المعاصر بعد أن غزته قيم اللاعقلانية وفشت فيه الأنانية وثقافة الاختلاف والاعتزاز الوطني، واستبدت به نغرات التطرف الديني والعنصرية، على الرغم من هذا كله نجد كانط حاضراً ورائهاً وأقرب الفلاسفة إلينا. فلا شك أنّ كانط قد أضحى جزءاً من واقعنا المعاصر محلياً وعالمياً، بلغته وإشكالياته وحلوله ومفاهيمه.

وإذا كانت الفلسفة النقدية عُرِفَتْ بثورتها الكوبرنيكية في مجال الأبيستمولوجيا، فقد تُوجت بمثالياتها في مجال الأخلاق، وإن كنا بعد منتصف القرن العشرين وجدنا الاهتمام القوي بفلسفة كانط يتأسس على رسائله الصغرى خاصة ما التنوير؟ وما الثورة؟ والرسائل التي دارت حول تاريخ الجنس البشري وتقدمه. ومن مظاهر هذا الاهتمام تلك الندوة التي عقدت في نابولي بإشراف: (دريدا J.Derrida و جيانى فاتيمو G.vattimo) عن الدين في العصر الحديث، والتي دارت المناقشات فيها عن الصورة التي يمكن أن يبدو عليها اليوم كتاب قد يحمل عنواناً مماثلاً لمؤلف كانط "الدين في حدود العقل وحده"، كما نجد اهتماماً مماثلاً في الثقافة العربية يتمثل في ترجمة أعمال كانط الأساسية أو تقديم ترجمات أقرب إلى الدقة لنقد العقل النظري والعملي ونقد ملكة الحكم، أو نشر دراسات وإصدار أعداد خاصة من المجلات العربية، وإقامة ندوات مختلفة حوله في مختلف العواصم الثقافية بمناسبة مرور مائتي عام على وفاته (1804) - (2004). وتأتي فلسفته الأخلاقية لتمثل مصدراً مهماً لكثير من الفلسفات المعاصرة سوف نأتي على ذكر أهمها في سياق البحث الحالي.

وعلى الرغم من أهمية فلسفة كانط الأخلاقية إلا أنّ الدراسات الأكاديمية الجادة حولها قليلة إلى حد ما، وهي في الغالب عرض لما قدمه الفيلسوف في كتابه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) وكتاب (نقد العقل العملي) بالرغم من أهمية هذه الأعمال. وتأتي أهمية النقد الأخلاقي الكانطي للمذاهب التي تقوم على تحديد الأخلاقية بنتائجها مقابل أخلاق الواجب التي تتأسس على الإرادة الخيرة، وما طرحه كانط من قانون أخلاقي يقول: "افعل بحيث تعامل الإنسانية دائماً في شخصك وفي غيرك من الأشخاص باعتبارها غاية في ذاتها لا باعتبارها مجرد وسيلة" هو الأساس الذي يستطيع العالم المعاصر أن يتجاوز من خلاله غياب البعد المثالي.

ويدور هذا البحث حول أثر المثالية الأخلاقية الكانطية التي تمثلت في الإرادة الخيرة والواجب والقانون الأخلاقي والأمر المطلق والإلزام والحرية الإنسانية، وأثر هذه الأفكار في الفكر الفلسفي المعاصر، خاصة في الفكر العربي المعاصر أو ما ظهر عند زكي نجيب محمود في "الجبر الذاتي" و"تجديد الفكر العربي"، أو عند عثمان أمين في كتابيه "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" و"الجوانية"، أو يحيى هويدي في دراسته "الأخلاق والدين"، أو توفيق الطويل في "المثالية المعدلة".

وقد انطلقت المثالية الأخلاقية عند كانط من تمييزه بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان، بين الذهن والإرادة، بين العقل النظري والعقل العملي، البدء بالإرادة وقانونها ورفضه للنزعة النفعية في كل صورها، أي رفض ربط الفعل الأخلاقي بنتائجه الخارجية، فالفعل الأخلاقي عنده لا يستمد قيمته من لذة ينشدها، حسية كانت أو عقلية، ولا يستمدّها من منفعة يسعى إلى تحقيقها، خاصة كانت أو عامة، ولكنه يستمد قيمته من كونه صادراً عن الفاعل بدافع من الإحساس بالواجب، كذلك فإنّ السعادة باعتبارها خيراً أقصى لا مكان لها في الأخلاق الكانطية. فالقانون الأخلاقي لا يأمرنا بأن نعمل من أجل تحقيق سعادتنا بل يأمرنا بأن ننصرف عنها، بالرغم من أنّ العقل يقتضي أنّ من يؤدي واجبه يحصل على السعادة عاجلاً أو آجلاً، وإمعاناً في هذا ينفي كانط صفة الخيرية بمعناها الحقيقي عن كل الأشياء الموجودة في العالم أو خارجه، ويؤكد أنّ الخير الوحيد بالمعنى الحقيقي هو الإرادة الخيرة، ويجعل هذه الإرادة شرطاً ضرورياً لكي يكون الفعل الأخلاقي خيراً. فالفعل يكون خيراً فقط إذا لازمته إرادة خيرة. وإذا كانت أخلاق كانط تنبني على كون الإنسان غاية في ذاته، فيمكننا الحديث عن نزعة أخلاقية إنسانية في فلسفة كانط مقابل ما هو معروف عنها تقليدياً بأنها فلسفة مثالية مترزمة.

ومن هذه الأخلاقية المثالية سعت العديد من التيارات والمذاهب إلى اعتبار الأخلاق الكانطية من المؤثرات الأساسية للفكر الأخلاقي الغربي، وجعلت من مبدأ كانط الفاعل المستقل الحر، وكذلك من مبدأ المسؤولية ومبدأ احترام الحياة؛ المبادئ التي انطلق منها وتأسس عليها هذا الفكر تشير إليه وتوضح تأثيره حين تعرض للنظريات الأخلاقية في عصرنا، ويمكن تتبع ذلك التأثير في التيارات المعاصرة خاصة في مدرسة فرانكفورت مثل: أخلاق "المناقشة والحوار" عند كارل أوتو آبل و"الأخلاق التواصلية" عند هابرماس، وكذلك "أخلاق العدالة والإنصاف" عند رولز وأيضاً لدى هانز يونس صاحب "أخلاق المسؤولية". وفي الفكر العربي المعاصر يمكننا رصد محاولات لتأسيس مذاهب أخلاقية قائمة على مثالية كانط، وهو ما يسعى هذا البحث إلى إثباته.

وقد استقبل الفكر العربي الفلسفة الكانطية منذ العقود الأولى من القرن العشرين عبر وسائط ثلاثة هي: دروس الجامعة المصرية القديمة، والترجمات التي قُدمت لمعظم كتبه ومؤلفاته، ثم الدراسات والمؤلفات العربية

حوله وحول فلسفته، وقد كان ذلك في إطار نهضة فلسفية عربية تبغي العودة إلى أصول الفكر الفلسفي الحديث فأصبح الحضور الكانطي في الفكر العربي المعاصر يمثل ظاهرة متميزة. حيث تمتلك هذه الفلسفة العقلانية النقدية المفتوحة قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار بحيث يصبح التعامل معها واستلهاها نبعاً خصباً للمفكرين والفلاسفة لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة وإيجاد رؤى فلسفية متميزة، انطلاقاً من المشكلات التي قدمتها الفلسفة النقدية والحلول التي اقترحت، وذلك منذ بداية التعرف عليها وحتى اليوم<sup>(1)</sup>.

اطلع المفكرون العرب على فلسفة كانط في مناخ نظري وأيديولوجي مختلف صاحبه اختلاف في فهم فلسفته واستلهاها، ففهمه أحدهم كفيلسوف وضعي وفهمه آخر كفيلسوف مثالي ترنسندنتالي (جواني) وتأثر ثالث بالروح العقلي والمنزع النقدي... إلخ، فاختلف تأثر كل واحد منهم عن الآخر حسب لون النظارة التي ينظر إليه منها، فظهرت اتجاهات فلسفية عربية متنوعة تنبت جذورها في الفلسفة الكانطية. بل يرى البعض أنّ أثر كانط في الفكر العربي لا يقتصر على الاهتمام بتأسيس مذاهب فلسفية تقوم على تأكيد النقد وتجاوز الميتافيزيقا والأخلاق والاهتمام بتأكيد الخير والقانون الأخلاقي الداخلي، وإنما تحول إلى جوانب أخرى أكثر فاعلية تخلخل التفكير السائد في الثقافة العربية، خاصة فيما يتعلق بالموقف من التفسيرات المتشددة في التراث والدين والسياسة<sup>(2)</sup>.

وإذا كنا هنا نناقش تأثير فلسفة كانط الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر فإننا نقدم شهادة عملية تشهد بأنّ ما بقي حياً من فلسفة كانط الأخلاقية اليوم أكثر بكثير مما بقي من فلسفته النظرية في ما يخص المبادئ والمنطلقات، مثل قابليتها للتعميم المبنية على صلاحية عناصر من مفاهيمها المطلقة وضرورتها، وعلى أنّ الإنسان غاية في ذاته، وأنّ قيمته غير قابلة للتصرف. يقول بعض الباحثين: "وبعد مائتي سنة نجد أنّ المحتوى الأساسي لكثير من قضايا "النقد الثاني" ما يزال أشد إقناعاً من غيره مما ورد في النقد الأول"<sup>(3)</sup>.

ويرصد هذا البحث بعض المحاولات الجادة في فكرنا العربي المعاصر التي سعت لتأسيس مذاهب أخلاقية قائمة على مثالية كانط، وأبرز هذه المذاهب هي: الجبر الذاتي عند زكي نجيب محمود، والجوانية عند عثمان أمين، والدين والأخلاق عند يحيى هويدي، هذا فضلاً عما قدّمه توفيق الطويل في مثاليته المعدلة.

(1) أحمد عبد الحليم عطية: كانط والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مقالة ضمن كتاب "التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي"، تحرير مجموعة من الباحثين، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2007، ص 271

(2) أحمد عبد الحليم عطية: المرجع السابق، 281

(3) غانم هنا: مقدمة "نقد العقل العملي" لكانط، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص 25

## 1- الجبر الذاتي عند زكي نجيب محمود

اهتم زكي نجيب محمود بكانط اهتماماً كبيراً، وأولاه مساحة كبيرة في مؤلفاته، بدءاً من "قصة الفلسفة" حيث عرض له في سياق تناوله التاريخي للفلاسفة، وظل ذلك الحضور الكانطي موجوداً في روح كتاباته حتى آخر مؤلفاته الموسوم بـ "حصاد السنين"، وهو إذا كان قد تناول كانط في سياقات متعددة من كتاباته، إلا أنه كان من الأسس الفلسفية الرئيسية التي أسس عليها أطروحته حول "الجبر الذاتي".

والجبر الذاتي الذي نتناوله هنا كنموذج للحضور الكانطي في فكر زكي نجيب محمود يدور حول مشكلة الحرية التي شغلته منذ مطلع شبابه وفرضت نفسها عليه كما تفرض نفسها على غيره من الناس، حيث إن تلك المشكلة لم تكن في يوم من الأيام حكراً على فيلسوف ما أو على مذهب بعينه دون سواه من مذاهب الفكر الفلسفي، فهي مشكلة الإنسان في كل زمان ومكان في صراعه مع الطبيعة، والمجتمع، والماضي، والله نفسه، وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء الأغيار حتى يثبت لنفسه أنه حر، فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً لا تستند حريته إلى شيء، ثم خُيِّل إليه أن لديه من الإرادة ما يستطيع معها أن يبرهن عملياً على حريته، فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء التي هي قضاء على كل إرادة. فما تزال هذه المشكلة تتبوأ عرش المشكلات الفلسفية التي يعالجها الفكر الإنساني منذ القدم وما تزال مشكلة ميتافيزيقية ملحة تواجه الإنسان المعاصر كما واجهت أجداده من قبل في كل زمان ومكان<sup>(4)</sup>.

ذهب زكي نجيب محمود يطلب الحقيقة في العلم التجريبي، فوجد أن صفوة الدراسات العلمية - منذ ظهور العلم في القرن السابع عشر حتى الآن - كانت تتجه إلى تدعيم المذهب الجبري، لكنها مع ذلك لم تفلح في تقديم تفسير يقنع الإنسان بأن سلوكه حتمي بالضرورة، ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه أسير الفريديت الطبيعية فإننا لا يمكن أن ننجح تماماً في أن نقضى على ما لديه من شعور بالحرية، فحرية الإرادة يدل عليها شهادة الوجدان ويقنع بها الإنسان أتم الاقتناع، كما يشهد بها سليم العقل والحواس دون حاجة إلى دليل يهديهما أو معلم يرشدهما، ولو لم يكن الأمر كذلك فكيف ينعقد إجماع الناس على نسبة الأفعال إلى أصحابها؟<sup>(5)</sup>.

أي أنه إذا كانت الدراسات العلمية أدت إلى تدعيم المذهب الجبري بقوة وبشكل وصل أحياناً إلى حد الشطط فإن حرية الإرادة لم تعد أنصاراً يقفون بجانبها ويدافعون عنها ويصلون في هذا الدفاع إلى حد الشطط أيضاً، بحيث يكون كل شيء ممكناً ولا شيء مستحيل ولا شيء مؤكد في حياة الإنسان، فالرجل الفاضل قد

(4) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، القاهرة: مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، 1971، ص ص 3-4.

(5) إمام عبد الفتاح إمام: مقدمة الجبر الذاتي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص ص 13-14، وأيضاً: زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، القاهرة: مكتبة مصر، 1959، ص 57، وأيضاً: عثمان أمين: راند الفكر المصري، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ص 93.

ينقلب فجأة إلى رجل سيء السلوك والعكس، وهنا نصل إلى طريق مسدود ينتهي بتهافت الرأيين فكيف نخرج من هذا المأزق؟ وهل يوجد مذهب ثالث يمثل دياكتيكا بالمعنى الهيجلي؟ هذان هما السؤالان اللذان طرحهما زكي نجيب محمود على نفسه وحاول أن يجيب عنهما في أطروحته "الجبر الذاتي"، حيث يقول: "غمرني شعور قوي بتأييد وجهة النظر التي تقول إن أفعال الإنسان الإرادية أفعال حتمية أو جبرية، واعتقدت أن الإنسان كغيره من الكائنات في هذا الكون ليس إلا حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين لأمكن له أن يتنبأ بسلوكه في دقة تامة، لكنني كلما أمعنت التفكير في هذا الموضوع ازداد ميلي للأخذ بوجهة النظر المضادة، وأخيراً انتهيت إلى نتيجة اقتنعت بها جداً وهي: أن الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً، فالفعل الإرادي معلول وهو حر في آن معاً، وهذا ما أسميه بالجبر الذاتي"<sup>(6)</sup>.

إذن فهو يرى أن الفعل الحاضر لأي فرد معلول لماضي هذا الفرد، لكن الماضي نفسه من صنعه، ولهذا فإن الماضي هو العاقل الضروري باستمرار، لكنه ليس علة كافية للفعل الإرادي الذي يحدث في الحاضر، وبمعنى آخر: الفعل في اللحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل - لا ضروري - للماضي، فالحاضر لا يمكن التفكير فيه بدون الماضي، لكن الماضي يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور الفعل الحاضر<sup>(7)</sup>. فيكون الإنسان بناءً على ذلك مجبراً ذاتياً، أي يصبح مجبراً عن طريق "نفسه".

إذن فقد استخدم زكي نجيب محمود صاحب الدعوة إلى العلم والحرية فلسفة كانط وذلك في دعوته إلى تأكيد العلم والنزعة العلمية التحليلية من جانب، والإبداع والحرية من جانب ثان، فيظهر كانط من خلال كتابي زكي نجيب محمود "المنطق الوضعي" و"موقف من الميتافيزيقا" رافضاً لكل ميتافيزيقا، مبشراً للفلسفة الوضعية التي تؤكد على الاتجاه العلمي ووحدة العلم، كما تؤكد على الاتجاه التجريبي الوضعي وعلى التحليل المنطقي للغة. والتحقق التجريبي للقضايا العلمية أو إمكانية هذا التحقق، وبعبارة أخرى الإيمان بعالم الحس ووقائعه المختلفة. والاقتصار على العالم التجريبي الذي تحكمه القوانين الطبيعية. ولكنه بالرغم من ذلك لم ينفِ أبداً إيمان الفيلسوف بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرية.

ومن ثم عاد زكي نجيب محمود إلى فلسفة كانط الداعمة للحرية، فكانط يعتبرها الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق، وبدونها تفقد الأخلاق معناها، وتتهار مفاهيم الواجب والإلزام والقانون الأخلاقي في تناقض حتمي. أو

<sup>(6)</sup> زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 22

<sup>(7)</sup> زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص ص 22-23



على حد تعبير كانط "إنّ الإنسان بدون حرية سيكون مثل الدمية أو سيكون مثل آلة"<sup>(8)</sup> وبالتالي لا يمكن الحديث عن حرية ولا عن أخلاق.

ويأتي إيمان زكي نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان - في إطار الجبر الذاتي- وأنه مبدع خلاق يأتي بالجديد الذي يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته، فالإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية لكنه حر بحرية منظمة تنظيمياً سببياً، فالفعل الإرادي معلول وهو حر في آن واحد. وهذا ما يسمه الجبر الذاتي أو التحديد الذاتي الذي يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هي عليه، ومن هنا تظهر كانطية زكي نجيب محمود - التي لم يعلن عنها في هذا العمل بوضوح تام - في تحديده للحرية بالعالم الداخلي، عامل الإرادة مقابل العالم الطبيعي، عالم الحتمية<sup>(9)</sup>.

وإذا كان كانط يرى أنّ الإنسان هو مملكة الحرية، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة، فالإنسان عند زكي نجيب محمود مصدر التشريع أيضاً. فهو الذي يشرع لنفسه وحرية نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة وهو ما يعنيه بالجبر الذاتي. وذلك أيضاً ما نلاحظه تماماً في الأمر المطلق الكانطي، حيث إنّ ذلك الأمر الذي تكلم عنه كانط كان له علاقة وثيقة بحرية الاختيار، لأنه لا معنى للأمر المطلق إذا كان سلوك الإنسان نتيجة لطبيعته أو بناءً على إرادة سلطة خارجية، فالإلزام قانون الحرية ولا معنى له إلا إذا أوجب الإنسان على نفسه فعل الشيء أو عدم فعله من ذاته وبكل حرية.

ممّا تقدم يتضح لنا مدى اقتراب زكي نجيب محمود من كانط سواء كان ذلك الاقتراب متمثلاً في التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي، عالم الحرية والإرادة الخيرة والواجب وغيرها. ويبدو أنّ التقارب لا يتوقف عند ذلك الحد، ولكن يظهر أيضاً في رفض زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي" أن يكون مدار الأخلاق هو المنفعة، ويرى أنّ الفضيلة هي جزاء نفسها، أرادها الله لنا وعقلناها، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أنّ الواجب قد يجيء مصحوباً كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجباً، لكنه واجب يؤدي قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير أو نفع<sup>(10)</sup>.

<sup>(8)</sup> Kant, Critique of Practical Reason, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994, p.355.

<sup>(9)</sup> أحمد عبد الحليم عطية: النظرية العامة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، القاهرة، 1999، ص 369

<sup>(10)</sup> أحمد عبد الحليم عطية: الكانطية في الفكر العربي المعاصر، ص 21



إنّ فزكي نجيب محمود يقول بالواجب أساساً للأخلاق مثل كانط "فقوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة"<sup>(11)</sup>، وتكفي هذه العبارة لتعكس التأثير الواضح والحضور الجلي لكانط في فكر فزكي نجيب، لأنّ مصطلح الواجب هو مصطلح كانطي صرف، بل هو مفهوم كانط الأثير لديه والذي ميز فلسفته الأخلاقية كلها.

وإذا كان الواجب عند كانط هو الإلزام الخلقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة، والأمر الأخلاقي المطلق هو الأمر الجازم الذي يتقيد به المرء لذاته دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة، فالواجب عند فزكي نجيب كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذي يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع. وهو أيضاً ما يتقيد به الفرد دون النظر إلى ما سيترتب عليه من نتائج.

وهكذا بدا فزكي نجيب محمود متأثراً بكانط؛ حيث بدا هو نفسه منتظماً إلى الوضعيين المناطقة مخلصاً لهذا الاتجاه منذ البداية حتى النهاية، جاعلاً من كانط رائداً للنزعة الوضعية التحليلية<sup>(12)</sup>، وإن كنا في ذلك سنقف على طرفي نقيض من الذين يقولون بوجود تحولات في موقف فزكي نجيب محمود الفلسفي وانتقاله من مرحلة ميتافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية، إلى ثلاثة ذات صبغة عربية إسلامية.

## 2- الجوانية عند عثمان أمين

تعدّ الجوانية واحدة من المحاولات الجادة التي حاول صاحبها ابتداءً من فلسفة كانط تقديم رؤية فلسفية إبداعية متميزة أو مذهب متميز ينتسب لصاحبه دون غيره، وقد صنفها أحد الباحثين كمحاولة متفردة تحمل الجديد لأول وهلة كفكرة محورية إبداعية أصيلة، ترفض إطار السباحة في مياه الفلسفة الغربية في مرحلة أو أخرى من مراحلها<sup>(13)</sup> فيقول: "وبما يكون الجديد أوضح لأول وهلة عند عثمان أمين، حيث يقدم فكرة محورية، هي أقرب ما تكون إلى المفتاح وإلى خط النظر منها إلى المبدأ الفلسفي، ألا وهي فكرة الجوانية"<sup>(14)</sup>.

ويُعدّ صاحب الجوانية من أكثر المفكرين العرب اهتماماً بفلسفة كانط؛ وقد ترجم عدداً من الدراسات والترجمات لصاحب الفلسفة النقدية وعنه<sup>(15)</sup>؛ وذلك لمكانته الرفيعة لديه، فهو عنده واحد من أربعة أقطاب

(11) فزكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1971، ص ص 297-298.

(12) يقول في موقف من الميتافيزيقا: "إنّ كانط الذي جاء الشطر الأعظم من فلسفته نقداً - أي تحليلاً - للأسس التي تقوم عليها العلوم" فزكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1993، ص 36.

(13) عزت قرني: الفلسفة المصرية (شروط التأسيس) القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 46.

(14) عزت قرني: المرجع السابق، ص 48.

(15) حيث قام عثمان أمين بترجمة كتاب كانط "مشروع السلام الدائم" 1952، ثم قدم دراسة بعنوان "نقد العقل الخالص لكانط" مجلة تراث الإنسانية، العدد 12، القاهرة، ديسمبر 1963، ثم قام بترجمة كتاب إميل بوترو "فلسفة كانط" عام 1971. ثم قدم دراسة أخرى عن كانط في كتابه "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" وهي دراسة تشمل ثلاثة أرباع الكتاب تقريباً.

للفلسفة في تاريخها الممتد منذ العصر اليوناني القديم وحتى عصرنا الحاضر، سقراط وأفلاطون وديكارتر وكانط، والأخير هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا بحياتهم ومؤلفاتهم أن يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم، فهو مفكر هزّ العالم بفكرة أشد مما هزه معاصره فريدريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه، وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل بدون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه<sup>(16)</sup>.

وينطلق عثمان أمين في تقديمه للجوانية من مثالية كانط، إذ يرى صاحبها فيلسوفاً مثالياً ترنسندنتالياً جوانياً، فتبدو فلسفة كانط النقدية في نظر عثمان أمين فلسفة مثالية، ولكنها كامنة غير بائنة ولا متعالية، إنها تسلم بوجود الأشياء في ذاتها، ولكنها تنبّه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها، إنما نعرفها كما تبدو لنا، وبعبارة أخرى إننا لا نعرف حقائق الأشياء وإنما نعرف "الظواهر". وقد تبذت هذه النظرة الكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية، حتى أنّ شوبنهاور لم يتردد في التصريح بأنّ أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته<sup>(17)</sup>.

ولكنّ الحقيقة بطبيعتها "جوانية" ندركها في أنفسنا ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس. ولئن يكن سقراط قد قال قديماً "اعرف نفسك"، فقد صرّح كانط بأنّ "عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها، بل يريد أن يحصّ شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية"<sup>(18)</sup>.

ولكن كانط بالرغم من هذا لم يبحث في الأشياء في ذاتها، أي في الأشياء على ما هي عليه في الحقيقة، وإنما بحث فقط في الصورة التي تبدو لنا منها، وسمّى الجانب الأول من الشيء باسم "الشيء في ذاته"، أمّا الجانب الثاني وهو الذي يمثل ما يبدو لنا من الشيء باسم "الظاهرة"<sup>(19)</sup>.

وإذا كانت هذه النظرية السالفة الذكر تلخص عند عثمان أمين "نقد العقل الخالص" حيث يقول: إنّ جوهر ما بسطه كانط في "نقد العقل الخالص" هو تمييزه بين "الظاهرة" وبين "الشيء في ذاته"<sup>(20)</sup>. فإنّ فلسفته العملية لا يمكن أن تستخلص من الميتافيزيقا التي بيّن لنا حدودها، ولا من التجربة؛ لأنّ التجربة إنما

(16) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 57

(17) عثمان أمين: المرجع السابق، ص 72

(18) عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، القاهرة، دار القلم، 1964، ص 259

(19) يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص 107

(20) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 72

تسجل ما هو كائن ولا تبحث فيما ينبغي أن يكون. "والمبدأ الأخلاقي عند كانط شيء واحد يراه الناس بلا قيد ولا شرط وهو "الإرادة الخيرة"، وهي التي تعمل بمقتضى الواجب، أي للواجب وحده دون أي اعتبار آخر، والقانون الأخلاقي كامن فينا ومتقدم على التجربة والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقي لا تخضع لقوة "برانية" خارجة عن ماهيتها كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال. إذن فالإرادة لها استقلالها في تصرفاتها، وناموسها من ذاتها، وحريتها في "جوانبيها" والإرادة التي تعطي ذاتها ناموسها هي والعقل العملي سواء<sup>(21)</sup>.

فالفعل لا يكون أخلاقياً في نظر العقل العملي ما لم يكن حراً، أي صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية، وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه "ناموسه الذاتي" أي أن يكون الأمر فيه من إملاء كيائنا "الجواني"، وهو كيان عقلي طبعاً<sup>(22)</sup>.

و"الجوانية" عند عثمان أمين تدعو إلى الوعي الإنساني، وتدعو الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها سبب الأشياء ومصدرها، ويعمل على توجيه النظر الفلسفي إلى الاحتفاء بالمعنى والمثال والفكرة والقيمة. ويرى عثمان أمين أنّ هذا المنهج المثالي الجواني هو منهج ما يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان فضلاً عن أنه يفسح المجال لترسم المثل الأعلى وتخطي ما هو كائن إلى ما حقه أن يكون، ويبث الإيمان بقدرة الروح الخالص على مجاوزة حدود الواقع في المكان والزمان، واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد والجماعة<sup>(23)</sup>.

ومن هنا يمكننا القول إنّ "جوانية" عثمان أمين تكمل الطريق التي بدأها كانط في إعلانه أنّ العصر أصبح غير مقتنع بقشور المعرفة التي يقدمها الظاهر، بل أصبح يريد أن يحص الشرائط الداخلية والقوانين الأبدية. فجاءت المثالية الجوانية عند عثمان أمين تفسر الواقع الذي نواجهه على أنه ذو معنى وأنّ له قصداً، وأنّ فيه جوانية خفية من وراء مظهره الخارجي المحسوس، والمثالية تفترض أنّ هذا المعنى الجواني هو قوام الواقع وحقيقته وماهيته<sup>(24)</sup>.

إذن فالجوانية فلسفة تنظر إلى "المخبر" ولا تقف عند "المظهر"، وتلتمس "الباطن" دون أن تقتنع "بالظاهر"، وتفحص عن "الداخل" بعد ملاحظة "الخارج"، وتلتفت دائماً إلى "المعنى" وإلى "القيمة" وإلى

(21) المصدر السابق، ص 73

(22) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 74

(23) عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص 261

(24) عثمان أمين: المصدر السابق، ص 261

"الروح" من وراء اللفظ والحس والظاهر. أو هي بالمعيار الفلسفي الاصطلاحي فلسفة تستكنه الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهية من وراء المظاهر، عمادها أنّ الحقيقة يجب أن تلتبس فيما وراء المظهر الخارجي والوجود العياني، وهذا "الماوراء" هو المعنى الأول من معاني "الجواني"، من حيث هو مقابل لمعنى "البراني". بل النظر الفلسفي بأسره لا بدّ أن يكون مجاوزاً للمظاهر والمرئيات والعوارض وارتفاعاً إلى الماهيات والمكونات والدخائل<sup>(25)</sup>.

ومن ثم كانت طريق المثالية الجوانية هي تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود والإنسان على الأشياء والرؤية على المعاينة والتمييز بين الداخل والخارج وبين الكيف والكم وبين بصر العقل وبصر العين<sup>(26)</sup>.

وهكذا بدت المثالية الجوانية وقد بدأت كانطية، حيث رأى صاحبها أنّ المثالية الكانطية هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية، وأنها عبّدت الطريق لانتصارات المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه. لكنها (أي المثالية الجوانية) قد تجاوزتها ولم تقنع بمعرفة "الظاهرة"، وإنما راحت تبحث "الشيء في ذاته" - إذا استخدمنا لغة كانط نفسها- وكأنّ صاحبها يردد عبارة كانط الذي يرى فيها أنّ "عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها، بل يريد أن يحصّ شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية، ثم يسير على دربها محققاً آمال كانط نفسه ومتجاوزاً إياه في آن واحد. ولكنّ هناك سؤالاً يفرض نفسه، وإن كان هذا السؤال في هذا الموضع يبدو في "وضعية مقلوبة"، وهو إلى أي مدى يمكن أن تُعدّ فلسفة كانط نفسها فلسفة جوانية؟ وهل يمكن ترجمة كلمة "ترنسندنتالي" بالجواني؟ يقول يحيى هويدي "إنّ ترجمة كلمة ترنسندنتالي بالجواني أو بالباطن في التجربة لا يكفي لتغطية كل المعاني التي تتضمنها. إذ أنه ليس كل ما هو باطن في التجربة ترنسندنتالياً. فالتجربة تزخر بأشياء حسية كثيرة، وهذه الأشياء باطنة فيها لكنها لا توصف بأنها "ترنسندنتالية". فالترنسندنتالي هو العقلي أو ما كان مصدره العقل<sup>(27)</sup>.

إذن فكلمة جواني بالرغم من أنها مفيدة جداً لتحصرنا في حدود التجربة وتجعلنا نبعد عن الميتافيزيقا المتعالية البرانية، إلا أنها قد توحى بالتحقق الفعلي للمبادئ الأولية في داخل التجربة. الأمر الذي يتنافى تماماً مع ما قصد إليه كانط، فكانط لم يبحث في الواقع، وإنما حصر نفسه في دائرة الممكن. فكل ما يعنيه أن يبحث

(25) عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص 133

(26) المصدر السابق، ص 121

(27) يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 142

في التجربة الممكنة أو في إمكانية التجربة أو في الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة من الناحية العقلية. وهذا الاهتمام بالممكن هو الذي يجعل من فلسفة كانط فلسفة مثالية<sup>(28)</sup>.

ولذلك يصير وصف فلسفة كانط بالجوانية وصفاً غير دقيق، ولكنه ليس خاطئاً، لأن كلمة جواني تشير فقط إلى أنها تتعارض مع الفلسفات الدوجماتيقية، المتعالية، المفارقة، الميتافيزيقية بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة الأخيرة، ولكنها تشير - في الوقت نفسه - إلى الجانب المثالي في هذه الفلسفة، ولا تشير إلى أنها تبحث فقط في التجربة الممكنة.

وتبقى مهاجمة كانط لإمكانية معرفة الأشياء في ذاتها نقطة انطلاق الجوانية التي لا تقف عند المظهر وتلتبس الباطن وتستكنه الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهية من وراء المظاهر، فإذا ما انتقلنا من "الجوانية الإستمولوجية" إلى "الجوانية الأخلاقية"، وخاصة أن الجوانية كما تبدو أساساً في نظر أحد الباحثين نظرة خلقية للعالم، كما أن المثالية هي تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة وجدنا عثمان أمين ينقلب كانطياً صرفاً حين يصرح بأن أخلاق الغزالي التي يعدها "أخلاقاً جوانية" لا تقاس فيها قيمة العمل الأخلاقي بنتائجه، بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير.

ولا يتوقف هذا التشابه بين "أخلاق كانط" و"الأخلاق الجوانية" عند ما يقدمه عثمان أمين عن أخلاق الغزالي التي يقدمها كنموذج جواني للأخلاق، لكنه يظهر أيضاً من خلال تناول عثمان أمين لمفهوم الحرية، حيث يعتبره الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق الجوانية، وبدون الحرية تفقد الأخلاق معناها وتنهار قيمتها، فالأعمال الإنسانية لا تصح إلا إذا قامت على الحرية واستنارت بالمعرفة<sup>(29)</sup>.

إذن فالأخلاق الجوانية تبدو متأثرة بالأخلاق الكانطية، وإن كانت تعبّر في حقيقة الأمر عن روح فلسفة جديدة اهتدى إليها صاحبها بعد إطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب، والاطلاع على شتى مذاهب الأخلاق التي كان من بينها ولا شك الأخلاق الكانطية. كما نبتت أيضاً هذه الفلسفة من مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس ومن تأمل روح الدين والأخلاق ومن تأمل آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ومن الغوص في أعماق تاريخ الأمة وحاضرها، ودعائم التراث التقليدي، فلا يمكن أن نحصر منابعها في منبع واحد هو المنبع

(28) يحيى هويدي: المرجع السابق، ص 143

(29) عثمان أمين: الجوانية، ص 286

الكانطي، وإلا سيكون ذلك الزعم بعيداً جداً عن الصواب، والصواب - من وجهة نظرنا - أن هذه المثالية الجوانية قد تكونت من روافد شتى كان الرافد الكانطي واحداً منها، وواحداً فقط.

### 3- الأخلاق والدين عند يحيى هويدي:

ويأتي يحيى هويدي كانطي الروح والمنزع متأثراً حتى النخاع بآراء كانط، يحاول الاتجاه نحو الواقع في أعماق المثالية الكانطية، يرتدي جلبابها ويتحدث بلسانها، وهو في أخص خصائص ثقافتنا وصميم صميمها يتخذ من كانط مرجعية، حتى وهو يتحدث عن الدين والأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية.

وهنا قد يتساءل البعض مستنكراً كيف يتأثر الواقعي بالمثالي ويسير على دربه ويرتدي جلبابه؟ أقول: لسنا هنا في موضع عرض أفكار يحيى هويدي أو إعادة النظر في تصنيفه هل هو واقعي أم مثالي؟ ولكن نعرض هنا لوجهة نظره في الدين والأخلاق، تلك التي تكاد تتطابق مع وجهة نظر كانط، ولن نسعى في تدليلنا على ذلك إلى محاولة استنتاج النصوص أو ليّها لنحملها ما لا تحمل، ولكن سنعتمد على نصوص صريحة لا تحتل التأويل أو التعدد في وجهات النظر.

بادئ ذي بدء إذا كان كانط يقابل بين الدين التاريخي والدين الأخلاقي؛ الأول يفترض الوحي مسبقاً والآخر يستغني تماماً عن الوحي، الأول إيمان مؤسس على الوقائع التاريخية، إيمان الخضوع والطاعة السلبية، إيمان يرى الوحي أو الأوامر الإلهية دليلاً للتعامل مع الله وليس الإنسان، فيحوّل الدين إلى عبادات وخدمات وطقوس وشعائر استرضاءً لله بدلاً من أن يكون الدين هو الالتزام بواجباتنا الإنسانية نحو غيرنا من البشر بوصفه أمراً إلهياً، فالإيمان التاريخي إيمان التعامل مع الله، يرى الله كالحاكم الدنيوي نسترضيه ونستعطفه، إيمان التزلف والتملق، إيمان في دوائر محددة من البشر، إيمان المؤسسات والمعتقدات الدوجماتيكية، إيمان يرتبط بقاؤه بالتقليد والنقل، إيمان يُعلم وليس إيماناً أخلاقياً<sup>(30)</sup>.

إذن فأصحاب الإيمان التاريخي يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة ويحولون الدين إلى دليل تعامل مع الله وليس مع الإنسان، فينشأ مفهوم الدين كعبادة شكلية بدلاً من أن يكون أخلاقاً خالصة نقية، أمّا الدين الأخلاقي فهو دين نقي، دين داخلي يخلو من الطقوس والشعائر والاحتفالات ولا يقوم على العبادات ولا المعجزات، ولكن يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية... إلخ.

(30) فريال حسن خليفة: الدين والسلام عن كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع 2001، ص 49

التفرقة نفسها يمكن للباحث المدقق أن يلحظها عند يحيى هويدي، وإن لم يصرح بها، فالدين الذي يحمله الوليد ويكون أول ميراثه من والديه هو دين غير أخلاقي، لأنه يقوم على الخوف والرغبة<sup>(31)</sup>.

ولذلك فإن الدين الحق عند يحيى هويدي يختلف عن هذا الدين، فالدين الحق ليس هو ذلك الدين الذي يصدر عن الفرد طمعاً في ثواب أو خوفاً من عقاب، وليس هو ذلك الذي يصدر عن الإنسان طمعاً في جنة أو خوفاً من نار، وإنما هو ذلك الذي يصدر عنه عن تقي لا عن تقيّة، هو ذلك الذي يصدر عنه عن رغبة حقيقية وطبيعية خجلة تلزمه بعمل الخير والبعد عن الشر<sup>(32)</sup>.

أليست هذه هي الفكر ذاتها التي يقوم عليها الفعل الأخلاقي عند كانط؟ ذلك الفعل الذي لا يستمد قيمته من لذة ينشدها ولا من منفعة يسعى إلى تحقيقها، ولكنه يستمد قيمته من كونه صادراً عن الفاعل بدافع من الإحساس بالواجب.

وهكذا كان المعول في الأخلاق عند كانط هو الإخلاص ونقاء القلب وطهارة الضمير، وليست نتائج الأفعال، ومن ثم يتضح لنا كيف بُنيت الظاهرة الدينية عند كانط على الظاهرة الأخلاقية، وكيف استبعد كانط من الظاهرة الدينية شتى المظاهر الحية التي قد تنطوي عليها العبادات والفروض، فلا غرو أن نجده يسقط من حسابه شتى العوامل الخارجية والاجتماعية والتاريخية التي تدخل في تكوين الدين.

وهنا نجد يحيى هويدي يقول: "والشخص الذي يظل طوال حياته يعبد الله ويهتدي بهديه أملاً في ثواب وهروباً من عقاب ولا يهدف في عبادته إلى شيء غير هذا، ليس متديناً في نظري ولا يفهم الدين على حقيقته. ومن أجل ذلك فإن نظرة الطفل إلى الدين في فجر حياته، وهي نظرة قائمة على الخوف والرغبة كنظرته إلى قوانين الدولة التي هو عضو في مجتمعه، لا تمثل الدين الحقيقي، وتدل على عدم نضج ديني على كل حال"<sup>(33)</sup>.

وبما أن ذلك الفرد الذي يعبد الله رغبة في ثوابه وخوفاً من عقابه يظل بعيداً عن الدين الحقيقي، أعني أنه قد لا يرقى أبداً إلى عبادة الله الخالصة لوجهه الكريم والتسبيح بحمده راضياً مرضياً، وتنفيذ تعاليمه لا عن رغبة بل عن رغبة، ولا عن إقناع بل عن اقتناع، ولا عن تقيّة بل عن تقي<sup>(34)</sup>.

<sup>(31)</sup> يحيى هويدي: الدين والأخلاق، مقالة بكتاب (نحو الواقع، مقالات فلسفية)، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986، ص ص 388-389

<sup>(32)</sup> يحيى هويدي: الدين والأخلاق، ص 389

<sup>(33)</sup> يحيى هويدي، الدين والأخلاق، ص 389

<sup>(34)</sup> المصدر السابق، ص 389



إذن فالعبادة والشعائر والطقوس عند كليهما غير معبرة عن الدين الحق، فهي عند كانط من قبيل الأوهام والخز عبلات، وعند هويدي زائفة إذا كانت مشروطة بشرط أو مقيدة بمصلحة ما.

ولكن كيف نصل إلى الدين الحق عند كليهما؟ الدين الحق عند كانط يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية، وعند هويدي لا يتحقق الدين الحق إلا إذا تفجر من نفس الإنسان ينبوع الأخلاق، أي عندما تفيض الأخلاق على صاحبها جواً من السماحة والإخلاص والوفاء والعدل والشعور بما يشعر به الغير جميعاً عندئذٍ - وعندئذٍ فقط - يعبد الله عبادة حقه، وعندئذٍ يرى الفرد في التعاليم الدينية ما لم يرَ فيها من قبل<sup>(35)</sup>.

أما الأخلاق عند هويدي فهي كانطية خالصة، يتحدث عنها بلغة كانط، ويفرق بين الأخلاق الزائفة والأخلاق الحقة، كما فرق من قبل بين الدين الحقيقي والدين الزائف، إذ يجد الأخلاق الحقة في الأمر المطلق (بلغة كانط)، ويستبعد ذلك الأمر المشروط تماماً من مجال الأخلاق، كما يستبعد من مجالها كل فعل يستهدف مصلحة أو منفعة أو يقوم كوسيلة لغاية أخرى، فيقول: "ونحن حينما نتحدث هنا عن الأخلاق نقصد بها الأخلاق الحقة وحدها كما قصدت بالدين عند الحديث عن الدين الحق وحده، فقد يكون الفرد على خلق كريم حقاً ولكن في الظاهر فقط. وقد يعامل الناس معاملة مرضية حقاً، ويحسن إلى الفقراء ويكون كريماً على نفسه وعلى الناس، ولكن لا شيء إلا ليقول الناس عنه إنه كريم، وإلا ليصيب من ذلك كله شهرة، فهذا الفرد وأشباهه بعيدون عن أن يمثلوا في سلوكهم الخلق الحق. وقد يُقبل الفرد على إنقاذ شخص من ورطة لا حياً في عمل الخير لذاته، ولكن لأنه يشعر بنوع من التعاطف والانجذاب بينه وبين هذا الفرد بالذات، أو لأن مصلحة ما عاجلة أو منشأة تربطه بهذا الفرد، بحيث أنه لو وقع شخص آخر في ورطة شبيهة بالورطة التي وقع فيها الفرد نراه لا يُقبل على إنقاذه منها ولا يعنيه أمره في قليل أو كثير. فهذا الفرد وأشباهه بعيدون كذلك عن أن يمثلوا في سلوكهم الخلق الحق<sup>(36)</sup>.

والمتصفح هنا ناهيك عن المدقق يشعر بأنه أمام نص من نصوص "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" أو "نقد العقل العملي"، حيث يذهب كانط في مواضع عدة منهما إلى أنه ليس الأمل في الثواب أو الخوف من العقاب أو الرجاء في الرحمة والمغفرة هو الذي يؤسس واجباتنا الأخلاقية، بل العكس، ممارستنا لواجباتنا الأخلاقية غير المقيدة بالمنفعة هي التي تجعلنا نطمع في الثواب في

(35) المصدر السابق، ص 390

(36) المصدر السابق، ص 390

الآخرة. ويعزي عثمان أمين ذلك إلى أن كانط كان ذا تدين عميق يجعل القيمة العليا للإيمان الراسخ القائم على الإخلاص إزاء الله والناس، وينفر من كل حرفة تزهد روح الدين، إذ تحبسه في صيغ ومراسم وطقوس لا يصحبها حضور القلب في الصلاة أو في الدعاء ولا يكون لها من أثر إلا زيادة عدد المنافقين<sup>(37)</sup>.

بل لا يجد هويدي مفراً من أن يعقب على حديثه ذلك برأي كانط ويحقه وينعته بالمحق حيث يقول: "وقد فرّق كانط - وكان محقاً في تفرّقه تلك - بين نوعين من السلوك: "سلوك الدافع" الذي يقوم به في وقت ولا يقوم به في آخر، ويؤديه مرّة وينصرف عنه مرات حسبما يظهر هذا الدافع ويختفي، وبين نوع آخر من السلوك أطلق عليه "سلوك الواجب"، وقصد به ذلك النوع من السلوك الذي يقوم به الفرد متبعاً فيه قواعد الأخلاق دائماً دون انقطاع، ولا يكون في هذا موقوتاً بميعاد، ولا مشروطاً بشرط ولا مقيداً بمصلحة ما"<sup>(38)</sup>.

ولذلك عندما يتحدث هويدي عن الأخلاق الحقّة عنده يقول موافقاً كانط "لا نقصد بها إلا ذلك النوع الثاني من السلوك، ومتى ظهر هذا النوع الثاني من السلوك عند الفرد، ومن فطن إلى الأخلاق الحقّة فطن في الآن نفسه إلى الدين الحق، والعكس صحيح أيضاً، أعني أنّ الفرد عندما يفطن إلى معنى الدين الحق يصدر في سلوكه عن خلق الحق"<sup>(39)</sup>.

يتحدث يحيى هويدي عمّا ينبغي أن يكون في الدين والأخلاق ممّا يجعلنا نتساءل كيف بعد ذلك يصنف هويدي نفسه بأنه واقعي، وبأنه ينتمي إلى معسكر الواقعيين، والمعلوم أنّ الواقعيين لا يهتمون بما ينبغي أن يكون، وإنما بما هو كائن.

وهكذا بدا هويدي في رحاب كانط، وتجلت كانطية من خلال نصوصه الصريحة، وبدا أقرب إلى المثاليين منه إلى الواقعيين، وصرّح في غير موضع بأنه ينتمي إليهم<sup>(40)</sup>. ولذلك كنا نفضل ألا يصرح بطريقه الذي اختاره لمنهجه العام في معالجة الأفكار وتوجيه الصراع بينها، وأن يترك تلك المهمة لغيره حتى يتلافى مثل هذا التناقض الذي لاحظناه.

(37) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 142

(38) يحيى هويدي: الدين والأخلاق، ص 390

(39) المصدر السابق، 391

(40) انظر يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مقالة بعنوان فلسفتنا فلسفة واقعية، ص 217-230

#### 4- المثالية المعدلة عند توفيق الطويل

تُعدّ الأخلاق المثالية الكانطية الأم الشرعية للمثالية المعدلة، وإن ارتبطت الأخيرة بوشائج قرى مع المؤثرات الأرسطية والإسلامية السابق ذكرها، أو غيرها من المؤثرات التي ستجيء لاحقاً، إلا أنّ الأثر الكانطي هو في الحقيقة أخصّ المؤثرات وأقواها وأكثرها حضوراً، حيث جاءت المثالية المعدلة في الأساس لتتفادى أوجه النقص والقصور التي وقعت فيها أمها المتمزّمة، يقول الطويل: "إننا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمّت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة"<sup>(41)</sup>.

ويصف الطويل مثالية كانط بعدة صفات، كأن يصفها بـ"المثالية بمعناها الضيق فيقول: "والمثالية في معناها الضيق الاتجاه الذي يجعل الأخلاقية غاية في ذاتها، فيرفض القول إنها تهدف إلى إسعاد الفرد - كما ذهب قدماء اليونان ومن أخذ برأيهم - أو منفعة المجموع كما قال أتباع المذهب النفعي، أو تحقيق الكمال كما قال دعاة التطور وغيرهم من مفكري الأخلاق، أو غير هذا من غايات تقوم خارج الأخلاقية، فالأخلاقية تهدف إلى غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان، ومن ثم كانت قيمتها مطلقة، ليست نسبية وإلا استحال قيام مبدأ أسمى للأخلاقية، وبهذا تصبح غاية قصوى للواجب بالذات"<sup>(42)</sup>.

ثم يقرر الطويل أنّ المثالية قد بلغت ذروتها بمعناها الضيق في فلسفة كانط؛ حيث أوجب على الإنسان أن يؤدي الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلي لمبدأ الواجب، ومن غير اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار، ومن غير أن تتدخل عواطفه أو ميوله<sup>(43)</sup>.

إنّ فلسفة كانط الأخلاقية - في نظر الطويل - تنطوي على غيرة للفضيلة لا تداني، ولكنّ فيها تطرفاً وغلوّاً يكاد يتلف بعض جوانبها؛ ولذلك انطلقت المثالية المعدلة كي تدعم الفضيلة وتتفادى هذا التطرف وذاك الغلو، محاولة أن تبقي لها الصفاء الذي يلئم طبيعتها. فما هي تلك المآخذ التي يجب تصحيحها أو تعديلها في هذه المثالية المتمزّمة؟

يرى الطويل أنّ مظاهر الغلو والتطرف والضعف والنقص بادية في نظرية كانط الأخلاقية، وقد تجلّى هذا الضعف والقصور فيما يلي:

(41) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 40

(42) المصدر السابق، من 400

(43) المصدر السابق، ص 401

## أ- النزعة الصورية Formalism

إنَّ المبدأ الصوري في المنطق هو مبدأ التناقض أو توافق التفكير مع نفسه، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع في الخطأ صورياً، بمعنى أن تكون نتائج التفكير فيه على اتساق مع مقدماتها دون اهتمام بمدى مطابقة النتائج للواقع. ومبدأ كانط الذي يتمثل في الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية، حقيقة أنَّ الوعد الكاذب إذا عُمِّم قانوناً انعدم الوعد وافتقد مدلوله وبذلك يتناقض مع نفسه، ولكن أي تناقض هناك في أن تريد أن يكف كل إنسان عن إعطاء وعد لأحد؟ ويعمم هذا من غير تناقض؟ وحقيقة إنَّ تعميم الامتناع عن مساعدة المصاب ينتهي بصاحبه إلى فقدان الأمل في مساعدة الغير له عند الحاجة، فتناقض الإرادة نفسها بذلك، ولكن أي تناقض في أن تريد أن يكف كل إنسان عن مساعدة غيره<sup>(44)</sup>؟

كما أنَّ مبدأ كانط الصوري - من وجهة نظر الطويل - يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك، بمعنى أننا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان في ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف، كنا على يقين بخطأ سلوكنا أخلاقياً، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من مبدئه قاعدة إيجابية فتهدي بها - لا فيما يجب الإمساك عن فعله - بل فيما ينبغي فعله<sup>(45)</sup>.

كما تعرضت نزعة كانط الصورية المتطرفة لسيل من حملات النقد من الباحثين، التي استهدفت قوله إنَّ بيت القصيد في أية فلسفة عملية ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل، بل أن نبسط القوانين التي تحدد ما ينبغي أن يحدث، حتى ولو لم يحدث هذا الذي نحدده يوماً ما على الإطلاق. "بل إنَّ الفلسفة التي تقوم بخلط المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحق أن تُسمى فلسفة (لأنَّ الفلسفة تتميز عن المعرفة العقلية الشائعة بأنها تعرض ما تتصوره هذه مختلطاً على هيئة علم مستقل بذاته)، ولا تستحق حتى أن تسمى فلسفة أخلاقية، لأنها بهذا الخلط إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه"<sup>(46)</sup>.

ويعترض شوبنهاور على هذه الصورية فيقول: من يدرينا أنَّ هناك بالفعل قوانين لا بدَّ لنا من أن نخضع لها كل أفعالنا؟ بل من يدرينا أنَّ ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لا بدَّ من أن يحدث، أو هو بالضرورة ممَّا ينبغي حتماً أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسر معطيات التجربة بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان محاولاً العمل على فهمه حق الفهم بدلاً من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد؟

(44) المصدر السابق، ص 443

(45) المصدر السابق، ص 443

(46) Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994. p.254.

بل إنَّ كانط يفترض منذ البداية أنَّ هناك قوانين أخلاقية خالصة، دون أن يضطلع بأي بحث تمهيدي يبرر لنا فيه هذه القضية التي تحتل المناقشة، ولكن أليس من حقنا أن نفحص مفهوم "القانون نفسه؟" ويعترض أيضاً شوبنهاور على اعتبار كانط لمفهوم الواجب على أنه مفهوم فلسفي أو أخلاقي فيقول: "وحتى لو سلمنا بأنَّ الواجب مفهوم أخلاقي صرف، فإنَّ قول كانط بضرورة الخضوع للقانون احتراماً للقانون إنما هو قول غير معقول، لأنَّ العقل يلزمنا دائماً بالبحث عن "الحيثيات" التي تسوغ للقانون أن يأمرنا"<sup>(47)</sup>.

إذن يعيب توفيق الطويل على كانط تلك الصورية التي وقع فيها ظناً منه أنَّ بوسعه أن يؤسس الأخلاق على أسس صورية أولية سابقة على التجربة، معتقداً بأنَّ القانون الأخلاقي لا ينصب على مادة الأفعال، بل على صورتها فقط. ومن هنا عمل الطويل على تفادي هذه النزعة الصورية في مثاليته المعدلة، التي رأي فيها أنَّ مجال علم الأخلاق هو المجال الخاص "بالشعور الخلقي"، ذلك الشعور الذي يجتمع فيه الهوى مع المثل الأعلى وتتصارع فيه الرغبة والغريزة مع العقل وينشب صراع بين ما أرغب فيه وبين ما ينبغي عليَّ أن أفعله.

### ب- منع الاستثناء من القاعدة

جعل كانط المبادئ الأخلاقية مطلقة غير قابلة للاستثناء، وهنا يعترض الطويل على منع الاستثناء فيقول: "إننا نعرف بالحس الخلقي أنَّه ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حدّاً يمنع من أن نستثنى منها بعض الحالات"<sup>(48)</sup>، بل يستشهد بتأكيد جاكوبي Jacobi في حملته على كانط، الذي جاهر فيه بأنَّ القانون قد وضع من أجل الإنسان، وليس الإنسان هو الذي خلق من أجل القانون، ومن أجل هذا كان من الضلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء، وعليه أن يستفتي قلبه، وألا يأذن لهذه الفلسفة الترنسندنتالية الصورية أن تنتزعه من صدره، وإن قيل إنَّ جاكوبي بهذا يحاول أن يقتلع تزمناً ليغرس مكانه تزمناً مضاداً<sup>(49)</sup>.

ويستطرد الطويل في شرحه لنقد هذا الأمر المطلق الكانطي الذي لا يبيح الاستثناء حيث يرى أنَّ المبادئ الخلقية قد وضعت من أجل الإنسان، ولذلك فلا بدَّ أن تكون قابلة للكسر، فالقواعد كلها قابلة للاستثناء، مادام هذا لصالح الإنسان العام، وعلى ذلك تكسر المبادئ الخلقية - إبان الحروب خاصة - لمنع مزيد من الشرور، بل إنَّ المبادئ تتصارع في غير الحروب مع بعضها بعضاً، كالصراع الذي يقوم بين المبدأ الذي يوجب الامتناع عن الكذب، والمبدأ الذي يوجب الكذب إنقاذاً لحياة إنسان يسأل عن مجرم يريد الفتك به، أو

(47) زكريا إبراهيم: كانت أو المشكلة النقدية، الطبعة الثانية، مكتبة مصر، القاهرة، 1972، ص 192

(48) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 444

(49) المصدر السابق، ص ص 444-445

إشفافاً على مريض بالقلب من خبر قاس قد يقضي عليه، وعندما يتصارع قانونان يتعذر الفصل بينهما إلا على أساس النتائج التي تترتب على كل منهما، بل إنّ الدبلوماسي - مثلاً - يتعين عليه أن يكذب متى ترتب على كذبه منع حرب عالمية ثالثة، فلا خير إذن من الناحية الأخلاقية من الإقدام على شر من أجل منع شرور أكبر وأعظم، وإن وجب أن نحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شريرة، فالغاية تبرر الوسيلة، ذاك المبدأ المكيافيلي الشهير، مبدأ أخلاقي هش عند الطويل بل هو مبدأ يجعلنا "نقف على أرض زلقة يتعذر الاستقرار عليها" حسب قول الطويل نفسه<sup>(50)</sup>.

ويرى الباحث أنّ تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقية كان من أهم الأسباب التي جعلت الطويل يهتم بتعديل تلك المثالية المتزمّنة إلى المثالية المعدلة، التي ترى أنّ الكثير من الأفعال الإنسانية تعتبر صواباً أو خيراً لمجرد أنها استثناءات من القاعدة العامة، كالاستشهاد في سبيل الوطن، أو من أجل فكرة أو مبدأ خير، لكن تعميمه مستحيل، إذ لو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن فجعلناه قانوناً للناس جميعاً، ما بقي في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله، وعندما يكون من الخير لإنسان أن يهب حياته من أجل قضية كبيرة يكون مرد الخيرية في فعله إلى أننا نفترض أنّ أحداً غيره لا يسدّ فراغه ولا يقوى على تأدية مهمته<sup>(51)</sup>. ومن أجل هذا رأى الطويل أنّ بارودي Parody كان صادقاً حين قال إنّ الفدائي في العادة فرد واحد، وإنّ ممّا يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيين، بل لا يجوز أن يقذف عشرون فدائياً بأنفسهم وراء خط القتال لكي يستعيدوا جريحاً، لأنهم يسلمون أنفسهم بذلك لهلاك محقق، ولكن العقل يقضي بأن يكون الجميع مستعدين للفداء والتضحية، وإن كان فرد واحد هو الذي يقوم بالعمل الذي يجمع إخوانه على أنه واجب، كما أنّ الأعزب لا يستطيع أن يعمّم تصرفه وإلا انقرض الجنس البشري، وإلى جانب هذا يكون كل من تحاشى الزواج لصالح الذرية مخطئاً في نظر كانط، مع أنّ من واجب بعض المرضى أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريتهم، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تحصى<sup>(52)</sup>.

ويعترض الطويل على تفسير كانط للواجب بأنه الأمر المطلق، معضداً رأيه برأي "وليم ديفيد روس W. D. Ross" الذي يرفض التسليم بوحدة الإلزام ويقول مجموعة من الأوامر والالتزامات قد يناقض بعضها البعض، وتكون - مع ذلك - خيرة في الوقت نفسه، فالإلزام الذي يقضي باتباع الصدق قد يتنافى مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن ويبيح للأسير أن يكذب على أسره عند الضرورة. وهنا يظهر تهافت الأمر المطلق عند

(50) المصدر السابق، ص 445

(51) المصدر السابق، ص ص 445-446

(52) بارودي: المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الثانية، د. ت، ص ص 344-345

كانط، فالكذب عند كانط لا يمكن تعميمه، ولكن كيف تقضي الأخلاقية بأن يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشي لهم أسرار معركته الحربية؟ وهنا يتساءل الطويل أمن أجل شكلية الأمر الكانطي المطلق يصبح الأسير في هذه الحالة ملزماً أخلاقياً بتحطيم وطنه كله؟ ومن هنا نراه يقول: "إنّ الأصح عندنا هو ما ذهب إليه "جيمس مل G. Mill" حين أباح كسر القاعدة الخلقية بشرط أن يكون في الإمكان تعميم كسرها في كل ظرف مشابه، وعندئذ نتبين أنّ كسرها لا يكون من أجل نزوة أو شهوة أو مصلحة" (53).

إذن يجوز عند الطويل كسر القاعدة الخلقية وعصيانها من أجل قاعدة أسمى، بشرط ألا يكون الوازع على كسرها وعصيانها مصلحة شخصية أو نزوة أو هوى طارئاً (54).

### ج- الفصل بين العقل والحساسية

فصل كانط بين العقل والحساسية، وتحيز للأول وتطرف في إعلاء شأنه، ومن هنا استحق نقد الطويل الذي عمل على تعديل مثاليته المتمتة المتطرفة، فرأى أنّ المثالية الأخلاقية الصحيحة لا تستقيم ما لم تظل شخصية الإنسان سليمة متكاملة Integrated وهذا يتعارض مع الفصل الكامل بين شطريها من عقل وحساسية، فالقانون الأخلاقي يتمشى مع منطق العقل لا محالة، ولكن هذا لا يعني قط أنه لا يستمد إلا من العقل، إنه مسير للعقل بالقياس إلى الغاية التي نتوخاها من وراء سلوكنا، وهو إن طالبنا بالحد من جموح الحس وتنظيم مطالبه، لا يقتضينا محاربته ولا إغفال نوازه (55).

ومن أجل هذا قام الطويل بالتعديل والتقويم لهذه المثالية المتمتة والصورية المتطرفة. وخاصة إذا أضفنا إلى ما تقدم أنّ كانط كان قد حرص على استقلال الإنسان واستقلال إرادته عن كل سلطة، وأقام الأخلاق بعيدة عن وحي الدين ورفض رد الواجب إلى الله، الأمر الذي جعل من الطبيعي أن يضيق به رجال اللاهوت، وقد قيل إنّ إيمان كانط كان مثاراً للظنون والريب (56).

وهنا يقرر الطويل أنّ المثالية - بهذا الشكل - قد ابتعدت عن دنيا الواقع واستخفت بعالم الشهادة، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعي، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت

(53) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 446

(54) المصدر السابق، ص 447

(55) المصدر السابق، ص 448

(56) وتظل هذه الظنون وتلك الريب قائمة عند الباحث، خاصة أنّ كانط لم يقدم دليلاً نظرياً واحداً على وجود الله بل رفضها جميعاً ورفض الأديان السماوية واعتبرها عائقاً، بل وسبباً في عدم تحقيق السلام العالمي، ورفض أيضاً الصلاة وكافة الشعائر والطقوس الدينية مما يجعل الباحث يتعجب من هؤلاء الذين يصفون كانط بالمؤمن القانت! أو حتى فقط بالمؤمن.



الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، واهتمت بالرابطة التي تقوم بين موضوع ومحمول... وفي غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيغها وإطاراتها العامة لم تفرق بين إنسان وإنسان، وإنما حصرت اهتمامها في الإنسان بما هو إنسان، أي في الإنسان الذي يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان، ومقتضيات الظروف والأحوال، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم، وتجلت هذه الثورة في فلسفة الواقعيين الوجوديين والعلميين والبرجمائيين وغيرها من فلسفات المعاصرين<sup>(57)</sup>.

إذا كانت الواقعية تبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين، فإنها - بدورها - لا تخلو من مأخذ، فالواقعية المادية قد ردت العالم إلى المادة، وجعلت العقل مجرد مظهر لها، وبهذا طمست الجانب الروحي المعقول لهذا الوجود، وفي تصور بقية فروع الواقعية للإدراك الحسي غلو غير مستساغ<sup>(58)</sup>.

ومن ثم رأى الطويل أن المثالية والواقعية تعتبران حتى اليوم مذهبين متعارضين، ولكن الخلاف بينهما قد تغير عما كان عليه الحال في مطلع العصر الحديث، فالمثالية كانت ترى أن مصدر المعرفة قائم في الذات، بينما كانت تراه الواقعية قائماً في الموضوع؛ أي في الشيء المدرك، ولكن الأمر قد تغير اليوم فصارت الواقعية تسلم بأن في المعرفة عنصراً ذاتياً، كما أصبحت المثالية أيضاً تسلم بأن في المعرفة عنصراً موضوعياً. ووجه الخلاف بينهما يقوم الآن في نوع العلاقة التي تقوم بين الذات والموضوع<sup>(59)</sup>.

ويبدو أن الطويل قد اهتم كثيراً بالتوفيق بين المثالية والواقعية، ولعل اهتمامه هذا كان أحد الروافد المهمة التي ساهمت في تشكيل وتكوين مثاليته المعدلة في مجال الأخلاق؛ حيث أن المثالية التقليدية ترفض - على طول الخط - الموقف التجريبي الذي يتخذ الأخلاقية أداة لتحقيق لذة أو منفعة أو كمال، أو غير هذا من غايات تقوم خارج الأخلاقية نفسها، لأن الأخلاقية عند المثاليين - كما سبق القول مراراً - غاية في ذاتها، أي أنها تهدف إلى تحقيق غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان، ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية، بهذا يطاع الواجب لذاته، وتكون الإنسانية كلها غاية قصوى لمبدأ الواجب، ويترتب على هذا انقطاع الصلة بين الأخلاقية وجزئياتها، ويتأكد القول إنها تحمل جزئياتها وتتضمن في ذاتها مبرراتها، وهو رأي فطن إليه أفلاطون قديماً، واحتضنته المثالية التقليدية بعده.

(57) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 344-345

(58) المصدر السابق، ص 345

(59) المصدر السابق، ص 345

ولكنّ هذه المثالية التقليدية التي دارت حول مبدأ الواجب بدت متزمتة وجمدت وافتقدت القدرة على الحركة والحياة، واتصفت في تصورهم بالموضوعية الكاملة والمطلقة التي لا تقبل تعديلاً ولا تحتمل تغييراً، مع أنّ مفهوم القيم - في الحقيقة - مرتبط بالغاية التي يتوخاها الإنسان، وفي ظل هذا اكتفى المعتدلون من المثاليين بأن أباحوا الاستثناء من القانون الأخلاقي، وأجازوا كسر القاعدة الخلقية من أجل قاعدة أسمى وأنبل<sup>(60)</sup>.

وجاءت المثالية المعدلة منددة بالتزمت الذي اتسمت به المثالية التقليدية، ورأت أنه إذا كان من الحكمة ألا تستغني عن قيم أثبتت التجربة الطويلة صوابها، فإنّ علينا أن نعرف أنّ معاني القيم وغايات الإنسان ترتبط بروح العصر، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى تغيير مضمونها أو تعديل محتواها حتى تلائم روح العصر المتطور دوماً، وحيث أنّ الفيلسوف المثالي أصبح يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه، ثم يأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب، ذاك المبدأ الإنساني الذي يلتقي على طريقة كل الناس في كل زمان ومكان، مع أنّ كل إنسان لا يشغل باله قط إلا إشباع مطالبه الشخصية ورعاية مصالحه الذاتية، ومن هنا بدت معالم المثالية المعدلة كتعديل وتطوير للمثالية التقليدية المتزمتة، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعايره، فالإنسان يبدو - في المثالية المعدلة - كلاً متكاملًا يجمع بين الحس والعقل في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما، ويتمثل الإنسان فرداً في أسرة، ومواطناً في أمة، وعضواً في مجتمع إنساني، وبهذا يتصل كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه، فيختفي النزاع التقليدي بين الأثرة والإيثار، ويذوب توكيد الذات ونكرانها، ويظل الإنسان خلال هذا محتفظاً بفرديته واستقلال شخصيته، برغم ولائه للمجموع الذي ينتمي إليه، ومثل هذه المثالية تتيسر في النظام الديمقراطي الصحيح، وهي تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية وبها تصبح الأخلاقية مطلباً ميسور المنال، وليست عبئاً ثقيلاً لا يقوى على حمله إلا الأبطال<sup>(61)</sup>.

وبهذا نكون قد وقفنا على مكانة المثالية المعدلة من المثالية التقليدية التي شابها التزمت المقيت والصورية الخالصة، وكيف بدت الأولى أكثر تناسباً مع روح العلم الحديث والنظريات النفسية الحديثة، وبقدرة الإنسان الذي هو ليس ملاكاً أو حيواناً، وإنما هو في مكانة وسطى تمثل الاعتدال بكل معانيه.

(60) المصدر السابق، ص 96

(61) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 40

وهكذا نكون قد وصلنا إلى حقيقة عملنا عليها من خلال هذه الورقة، وهي المساهمة في إعادة تركيب الصورة الفلسفية التي تحضر بها المثالية الأخلاقية الألمانية متمثلة في الأخلاق الكانطية ركيزتها الأساسية، وبيان أثر الإرث الكانطي والإنشائية الأخلاقية الكانطية في منظومة الأخلاق والقيم الحديثة والمعاصرة في فكرنا العربي المعاصر عامة، وعلى وجه الخصوص عند أربعة من أكبر مفكره.

## المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر الأجنبية

- (1) Kant, Critique of Practical Reason, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.
- (2) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.

### ثانياً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة إلى العربية

- (1) أحمد عبد الحليم عطية: النظرية العامة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، القاهرة، 1999
- (2) أحمد عبد الحليم عطية: الكانطية في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو، 2002
- (3) أحمد عبد الحليم عطية: كانط والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مقالة ضمن كتاب "التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي" تحرير مجموعة من الباحثين، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بييت الحكمة"، 2007
- (4) إمام عبد الفتاح إمام: مقدمة الجبر الذاتي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973
- (5) بارودي: المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، د.ت.
- (6) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق - نشأتها وتطورها، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1985
- (7) زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، القاهرة: مكتبة مصر، 1959
- (8) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، القاهرة: مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، 1971
- (9) زكريا إبراهيم: كانت أو المشكلة النقدية، الطبعة الثانية، مكتبة مصر، القاهرة، 1972
- (10) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1971
- (11) زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973
- (12) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1993
- (13) عثمان أمين: رائد الفكر المصري، مكتبة النهضة المصرية، 1955
- (14) عثمان أمين: "نقد العقل الخالص لكانط" مجلة تراث الإنسانية، العدد 12، القاهرة، ديسمبر 1963
- (15) عثمان أمين: الجوانب أصول عقيدة وفلسفة ثورة، القاهرة، دار القلم، 1964
- (16) عزت قرني: الفلسفة المصرية (شروط التأسيس) القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992
- (17) غانم هنا: مقدمة "نقد العقل العملي" لكانط، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2008
- (18) فريال حسن خليفة: الدين والسلام عن كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001
- (19) يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
- (20) يحيى هويدي: الدين والأخلاق، مقالة بكتاب (نحو الواقع، مقالات فلسفية) القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com